MIGUEL AYUSO
(ED.)

UTRUMQUE IUS

DERECHO, DERECHO NATURAL Y DERECHO CANÓNICO

Marcial Pons
MADRID | BARCELONA | BUENOS AIRES | SÃO PAULO
2014

Esta colección se edita con el patrocinio de la Fundación Francisco Elías de Tejada y del Consejo de Estudios Hispánicos «Felipe II».

Este volumen ha contado con el sostén de la Fundación Speiro.

San Sotero, 6 - 28037 MADRID
☎ 91 304 33 03
ISBN: 978-84-16212-43-9
Depósito legal: M. 30.455-2014

Diseño de la cubierta: n estudio gráfico
Fotocomposición: Milésima Artes Gráficas, S. L.
Impresión: Elecé, Industria Gráfica, S. L.
Polígono El Nogal, c/ Río Tiétar, 24 - 28110 Algete (Madrid)
MADRID, 2014

LA ESTIRPE CALVINISTA DEL CONSTITUCIONALISMO

Fernán ALTUVE-FEBRES LORES
Universidad de Lima

1. DERECHO NATURAL Y TRADICIÓN ESCOLÁSTICA

Para los creyentes en la existencia de un orden natural, Dios determinó la naturaleza de las cosas en el momento mismo de la creación y ello importó desde un origen una definición ontológica de lo bueno, lo bello y lo justo que es eterno pero susceptible temporalmente de una deducción por medios racionales.

En consecuencia, para quienes creen esto, sólo se puede entender como derecho natural aquellas leyes que siguen aquel orden establecido por el Dios, al momento de realizar su obra creadora y, por tanto, las leyes positivas que formulan los hombres no pueden ser independientes o ajenas a lo legislado y revelado por él.

El mayor exponente de esta doctrina fue SANTO TOMÁS DE AQUINO (1224-1274) y sus discípulos, quienes desde el siglo XIII difundieron esta línea de pensamiento que busca conciliar la fe con la razón y que conocemos con el nombre de «escolástica». Ésta, a lo largo del tiempo, logró crear una tradición académica que se enriqueció gracias a los teólogos y juristas dominicos, franciscanos y finalmente jesuitas que le dieron sus aportes.

Uno de los temas donde más sobresalió la visión escolástica fue en la fidelidad a la enseñanza pontificia del Papa GELASIO I (492-496), que conocemos como de las dos espadas o dos potestades, la cual permitió al derecho natural distinguir dos conceptos fundamentales: la autoridad espiritual (*auctoritas*) y el poder temporal (*potestas*)[1].

A partir del magisterio gelasiano quedó claro que, siguiendo a SAN PABLO, «no hay autoridad sino bajo Dios» (*Rom.*, 13.1) y, teniendo en cuenta que Dios ha dispuesto las

[1] F. ALTUVE-FEBRES, *Los Reinos del Peru*, Lima, Dupla, 2001, p. 49.

cosas de tal manera que la autoridad es parte principal de su plan providencial, la *auctoritas* sólo puede tener su origen en el orden divino.

Cosa diferente es la forma en que los hombres acceden al poder o *potestas* de una comunidad y esto tiene relación con la pertinencia de alguna forma de gobierno particular (monarquía, aristocracia, república o régimen mixto) para cada grupo humano y sobre la cual la diversidad de opiniones es válida.

Hasta la ruptura de la cristiandad en el siglo XVI, la cuestión del origen del poder no había tomado la importancia que desde ese momento empezó a tener, debido a que la reforma protestante, al negar la autoridad espiritual de la Iglesia y del Papado, llevó el tema a la sola noción de poder y con ello los juristas seculares como Jean BODIN (1530-1586) pudieron crear un concepto absolutista como fue el de soberanía que se debe entender como suprema potestad[2].

Desde entonces los regímenes políticos sólo buscaron en la religión un argumento de legitimación para su ejercicio del poder y no una fuente teológica para el buen gobierno. Fue en aquellas circunstancias que JACOBO I (1603-1625), temeroso de la llegada a su reino de las ideas que difundían los calvinistas de la República de Ginebra y los hugonotes franceses, conocidos como «monarcómacos», quienes criticaban la autoridad real y defendían el origen popular del poder, acogió con gran satisfacción los postulados de algunos pensadores protestantes que sostenían que no sólo la «autoridad» divina sino, sobre todo, el «poder» tenía un origen exclusivo en Dios, y que éste era un privilegio innato a los monarcas, casi como si fueran vicedioses. Ésta fue la doctrina que conocemos como del «derecho divino de los reyes».

En tanto eso ocurría en los reinos protestantes, los reinos católicos se mantuvieron fieles a la tradición política escolástica que distinguía la autoridad de la potestad y, por ello, fue en España donde hubo un renacimiento de esta doctrina, especialmente en la Universidad de Salamanca, tras las figuras de Francisco DE VITORIA (1483-1546) y Francisco SUÁREZ (1548-1617) padres de la llamada «segunda escolástica» o también «escolástica barroca».

VITORIA, en cuanto al origen del poder político, había sostenido la «teoría de la colación inmediata», que entendía que la comunidad sólo designaba al titular del poder, mientras que el poder mismo pasa inmediatamente de Dios a la persona que lo iba a ejercer. En otras palabras, Dios le comunica los atributos del poder a aquel designado por la comunidad, la que cumple esa función de designación y de determinación, pero no es la comunidad la que previamente recibe esos atributos, poseyéndolos como propios, y luego transfiriéndolos a los gobernantes.

Por su parte SUÁREZ sostuvo, en respuesta al derecho divino de los reyes de JACOBO I, la «teoría de la traslación» (*pactum traslationis*) por el cual el poder iba directamente de Dios al pueblo como sujeto natural primigenio, y esta comunidad, como no puede ejercer en sí misma tal potestad, a su vez lo delegaba consensualmente en la persona que lo ejercería mediante un pacto tácito o callado (*pactum subjetionis*).

Ahora bien, este pacto de ninguna manera se puede confundir con la «voluntad general» de Jean Jacques ROUSSEAU (1712-1778), pues como bien ha dicho Ricardo LEVENE

---

[2] *Ibid.*, p. 59.

(1885-1959): «La potestad que surge de la comunidad, no es de cada uno de los componentes, ni de todos reunidos, "es atributo y condición esencial del cuerpo político". En este aspecto la posición de SUÁREZ es radicalmente opuesta a la de ROUSSEAU, según la cual el poder político se va a formar por la transformación de las libertades individuales a través del contrato. Es decir que en esta última posición, la libertad está en la misma medida del poder, lo cual no ocurre en modo alguno en SUÁREZ. La potestad procede de Dios por su misma forma. Los hombres no hacen otra cosa que preparar la materia de la misma»[3].

Anotemos que lo que aquí se menciona como «comunidad» era entendida como un *corpus politicum* del rey de la misma forma que en las epístolas de SAN PABLO veían a la Iglesia, en tanto asamblea de fieles (*ecclesia*), como el *corpus mysticum* de Cristo. El mismo SANTO TOMÁS calificó a la comunidad como *corpus politicum et morale* y en este sentido Francisco SUÁREZ sostenía que «por un acto especial de voluntad o común consentimiento se integran los hombres en un cuerpo político con un vínculo social para ayudarse mutuamente en orden a un fin político; de este modo, forman un solo cuerpo místico que puede llamarse uno en sentido moral».

Otra denominación que se hizo muy popular fue la de *corpus reipublicae mysticum*, según la expresión del dominico Vicente DE BEAUVAIS (1190-1267), que convirtió a los términos de «comunidad» y «república» en sinónimos, siendo a partir de ello que se generalizó en el habla común de los reinos cristianos la expresión «cuerpo de república» que, además, traía reminiscencias de las ideas organicista greco-latinas.

Rafael SÁNCHEZ-CONCHA ha resaltado la importancia que el reino mismo se entienda como un cuerpo y la considera central para la tradición política española desde antes del reinado de ALFONSO X el Sabio (1221-1284), quien en sus célebres *Partidas* ya decía: «*E bien otrosi como el corazón es uno, e por él reciben todos los otros miembros unidad para ser el cuerpo, bien assi todos los del Reyno, maguer sean muchos, porque el Rey es e deve ser uno, por esso deven otrosi ser todos unos con él*»[4].

En ese mismo sentido el Obispo Rodrigo SÁNCHEZ DE ARÉVALO (1404-1470) en *Suma de la Política* resaltaba las virtudes espirituales de la comunidad y la necesidad de ayuda mutua de sus integrantes diciendo: «*Assi deven fazer los miembros de toda cibdad o de todo reyno pues es un cuerpo místico*», y llama al mantenimiento de la unidad de «*los miembros de toda cibdad e de todo reino, pues es un cuerpo místico, e por tanto devense ayudar porque el bien común se augmente por su concordia y unidad*»[5].

Aquí es esencial notar como estas teorías políticas se enraizaron en la América española y es por ello que el jurista indiano Juan SOLÓRZANO PEREYRA (1575-1655) reafirmaba en 1648 la idea de cuerpo de república, recordando que «según la doctrina de PLATÓN, ARISTÓTELES y PLUTARCO y los que le siguen de todos estos oficios hace la República un cuerpo compuesto de muchos hombres, como de muchos miembros que se ayudan y sobrellevan de unos, entre los cuales, a los Pastores, los labradores y otros

---

[3] R. LEVENE, *El mundo de las ideas y la revolución hispanoamericana en 1810*, Santiago, Editorial Jurídica de Chile, 1956, p. 208.

[4] R. SÁNCHEZ CONCHA, «La tradición política y el concepto de cuerpo de republica en el Virreinato», en T. HAMPE (ed.), *Tradición clásica en el Virreinato del Perú*, Lima, UNMSM, 1999.

[5] *Ibid.*

oficios mecánicos, llaman pies y brazos, otros dedos de la misma República y siendo todos en ella forzosos y necesarios cada uno en su ministerio, como grave y santamente lo da entender SAN PABLO»[6].

A esta óptica política del derecho natural cristiano, que se ha constituido en un puntal de la tradición escolástica, es lo que los estudiosos modernos han venido a conocer como *Los dos cuerpos del Rey* según el título del célebre libro del famoso historiador Ernst H. KANTOROWICZ (1895-1963), quien nos provee de esta metáfora del poder examinando la famosa miniatura del Evangelio de Aquisgrán realizada aproximadamente en 973, donde al Sacro Emperador Romano Germánico se le dibuja con dos atributos distintos; uno humano y otro divino a imagen de las dos naturalezas de Cristo[7].

Es fundamental entender aquí que para la teología medieval, que perdurará en el Barroco: «La ficción de los dos cuerpos del rey tiene consecuencias importantes en la continuidad dinástica, según la cual el rey nunca muere, pues aunque el cuerpo natural desaparezca, el cuerpo político está destinado a perdurar [...]. Los dos cuerpos del rey forman una unidad indisoluble, y cada uno de ellos se contiene en el otro, de manera que el cuerpo político borra las debilidades del cuerpo natural [...]. El alma o parte inmortal de la monarquía nunca muere, sino que pasa de un cuerpo mortal a otro en una sucesión infinita»[8].

En ese sentido se puede entender que la poderosa fuerza emocional y conceptual de pertenecer a un colectivo místico encontró su máxima expresión en la tradición política hispánica que hizo de la procesión del *Corpus Christi* la fiesta de la realeza donde todos los gremios, etnias y partes del cuerpo social de una ciudad se reunían para manifestarse metafóricamente como un cuerpo político en alabanza a su cabeza política: el monarca católico.

2. REVOLUCIÓN PROTESTANTE Y DERECHO SECULAR

El politólogo Ralph C. HANCOCK ha considerado que Juan CALVINO (1509-1564), en su *Institución de la religión cristiana,* fue el verdadero iniciador de la modernidad política pues, según palabras de Marta GARCÍA ALONSO, «[...] al separar los dominios de fe y razón para presentar ambos como obra de Dios, CALVINO pudo conciliar fe y razón de modo tal que los creyentes pudieran volcarse en la consecución de sus objetivos mundanos invistiéndolos de una significación moral»[9].

A partir de esta nueva interpretación, el derecho natural se entendería de manera inversa a como lo había visto la escolástica, puesto que, para aquella óptica, es la legalidad la que debe dar origen a la moralidad y no a la inversa, con lo cual queda abierto el camino para la supremacía del derecho secular revestido con apariencia de ética cristiana. Al respecto el profesor Antonio RIVERA GARCÍA nos dice que «[...] la moralidad de un orden jurídico se produce cuando la norma cualquiera sea su contenido, vincula voluntades o arbitrios distintos, estableciendo así una identidad entre múltiples individuos distintos.

---

[6] *Ibid.*
[7] J. M. GONZÁLEZ GARCÍA, *Metáfora del poder*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 80-81
[8] *Ibid.*, p. 82.
[9] M. GARCÍA ALONSO, *Teología política de Calvino*, Barcelona, Anthropos, 2008, p. 82.

Esta composición formal de arbitrios distintos, corrompidos porque son diversos o heterogéneos, constituye el primer escalón hacia la meta infinita de la iglesia invisible»[10].

De aquí que el calvinismo nos presente una moralidad jurídica donde la voluntad individual del creyente es tanto la fuente del derecho como fuente de la teología y donde prima en ambas la libre interpretación de textos legales y sagrados.

Aquí es importante recordar que CALVINO no tuvo una formación teológica sino que fue sobre todo un abogado, discípulo de Andrea ALCIATO (1492-1550) y por ello se puede entender porque para él, la Biblia, en tanto *lex scripta* y prueba de la ley natural, era la expresión perfecta de la revelación. En ese mismo sentido legalista, su visión de la Iglesia era la de una entidad invisible, igual que la persona ficta del derecho privado romano, que se tenía que identificar con una comunidad política existente, un pueblo concreto, que necesariamente tenía que relacionase con Dios mediante un «contrato» o alianza (*foedus*) a imagen del Antiguo Testamento, idea que era totalmente diferente al pacto místico-corporativo de Francisco SUÁREZ.

El pensamiento político calvinista se va a desarrollar a partir de esta «teología de la alianza» o «teología federal», con un carácter eminentemente «federacionista», puesto que para esta nueva visión el origen del poder de la comunidad exigía de un contrato o pacto fundacional, si bien «en el pensamiento calvinista se suele reconocer la existencia de tres pactos —y la obra más representativa es *La política* de ALTHUSIUS— que a menudo se celebran simultáneamente: un pacto entre Dios y el pueblo; y un pacto civil que a su vez se suele escindir en dos, uno entre todos los miembros de la comunidad política y un segundo contrato entre el pueblo y el sumo magistrado... Los tres pactos citados son muy distintos: mientras el religioso supone una unión entre desiguales porque de él sólo se derivan obligaciones para una parte, el hombre; el primer pacto civil se da, en cambio, entre iguales, y por ello se acerca al moderno contrato social. El segundo pacto civil también supone una alianza entre sujetos desiguales, pero de él se derivan obligaciones recíprocas: el pueblo conserva la soberanía, la *maiestas*, y, al mismo tiempo, se compromete a obedecer al magistrado. Obediencia que no es incondicional, pues el magistrado debe atenerse a la ley fundamental de la que él no es autor»[11].

Los tres pactos mencionados por Johannes ALTHUSIUS (1557-1638) son el *foedus* religioso; la *comunicatio iuris*, que es un contrato para constituir una comunidad, pero donde los actores son asociaciones y no individuos como en el libro de ROUSSEAU; y finalmente el *pactum dominationis* o contrato de mandato entre los representados y el magistrado para delegar las funciones de gobierno donde este magistrado podría ser monárquico, aristocrático o popular. Por lo señalado es importante recalcar que «el modelo althusiano no coincide con el iusnaturalista contrato social, propio de la filosofía política inaugurada con HOBBES. ALTHUSIUS no nos propone un modelo asociativo abstracto, no parte de la ficción del estado de naturaleza, en donde no existe ningún vínculo asociativo»[12].

---

[10] A. RIVERA GARCÍA, *Republicanismo calvinista*, Murcia, Res Publica, 1999, p. 105.

[11] A. RIVERA GARCÍA, «Calvinismo, republicanismo y democracia: el federalismo calvinista», en E. ANCHUSTEGUI IGARTUA (ed.), *Visiones poliédricas sobre la conquista de Navarra*, Pamplona, Pamiela, 2013, p. 183.

[12] *Ibid.*, p. 189.

Esta idea de una comunidad concreta althusiana era tanto el reflejo de la realidad corporativo-estamental del Imperio alemán como el ideal religioso de la Republica de las Provincias Unidas que ALTHUSIUS había adoptado como patria y donde siempre se mantuvo la distinción entre la potestad del pueblo y representación del magistrado.

Esta última distinción se perdería en las teorías jurídicas abstractas que difundieron en el derecho político Jean BODIN (1530-1596) y en el derecho internacional Hugo GROCIO (1583-1645) pues en ellas, ambos, confunden en el gobernante tanto la soberanía como la representación dando origen a lo que conoceremos como el Estado absolutista.

Es a partir del reconocimiento de esta distinción, así como de la valoración de una comunidad federacionista, que podemos entender la predilección que tuvo ALTHUSIUS y los demás seguidores de CALVINO por la forma de gobierno republicana, pues «la *respublica* calvinista, como es *res populi*, está relacionada en primer lugar con lo común, el consenso y el pacto. Pero, en segundo lugar, como es sociedad federal y se caracteriza por la unión de una pluralidad de asociaciones de índole muy diversa, tiene necesidad de la función de guía, gobierno o dirección desempeñada por los gobernantes. Es la misma diversidad o diferencia entre las asociaciones y asambleas la que exige esta función de guía o dirección... La función unificadora del gobernante calvinista no debe ser confundida con la del hobbesiano soberano moderno, el cual asume la función de representar a un pueblo homogéneo y abstracto y obtiene como contrapartida la sumisión incondicional de cada uno de los gobernados. DANAEUS, ALTHUSIUS, y en general los monarcómacos, opinan, por el contrario, que el pueblo, la asociación de todos los gobernados, es superior al gobernante y magistrado supremo»[13].

El momento cumbre para las ideas del republicanismo calvinista se producirá durante la Revolución Inglesa (1642-1649), que en realidad fue la culminación de la revolución religiosa dentro de Inglaterra que se había iniciado con ENRIQUE VIII (1509-1546) y se profundizo con ISABEL I y JACOBO I.

El profesor Alfonso LÓPEZ MICHELSEN (1913-2007) nos ha dicho al respecto que «dos sectas calvinistas, el puritanismo inglés y el presbiterianismo escocés, se rebelaron contra la monarquía de los Estuardo por razones de carácter religioso y económico»[14].

El carácter económico de la revolución inglesa se evidencia en la lucha por la supremacía de una burguesa mercantilista que surgió durante los Tudor y que se había enriquecido gracias a que la Corona expolió y remató las propiedades de los monasterios católicos. Lo paradójico fue que esta nueva clase mercantil encontró su identidad religiosa en la ética individualista de CALVINO y no en la religión burocrática de los reyes anglicanos que la promovieron.

Como bien dice el ex-presidente de Colombia: «Ignoraba la monarquía que sus ocasionales aliados, los banqueros y mercaderes londinenses, acabarían en menos de un siglo por adueñarse del poder político e imponer sus formas de vida a toda la sociedad inglesa. Del mismo modo que habían impuesto una religión, porque no sobra repetirlo;

---

[13] *Ibid.*, p. 190.

[14] A. LÓPEZ MICHELSEN, *La estirpe calvinista de nuestras instituciones*, Bogotá, Tercer Mundo, 1966, p. 60.

la reforma fue la religión de la burguesía y el liberalismo su doctrina política y económica. La suerte del protestantismo quedó desde entonces atada a la consolidación política de la burguesía; y al mismo tiempo, la victoria de la reforma tenía una trascendencia material y económica, tanto o más importante que sus propias repercusiones en la esfera moral y espiritual»[15].

Aquí es importante anotar que el sentido del término «protestantismo» para el autor equivale al de calvinismo que, como él mismo señaló, en Inglaterra tomó el nombre de «puritanismo» y en Escocia el de «presbiterianismo». El carácter religioso de la revolución inglesa fue el resultado de la pugna entre la confesión anglicana, tanto en su variante anglo-católica (*High Church*) como en su versión episcopaliana, con las dos ramas calvinistas mencionadas.

Hubo una tercera rama en el calvinismo británico que fue fundada por el teólogo Robert BROWN (1550-1633), conocida como inicialmente *brownismo*. Este religioso ante la persecución desatada contra él se tuvo que refugiar en Holanda, donde su grupo tomó su nombre definitivo de «congregacionalismo», con el cual se difundiría ampliamente en Norte América y que tendría su mayor promotor en el clérigo Thomas HOOKER (1586-1647), quien redacto los *fundamental orders* de Connecticut (1638).

Entre la confesión anglicana y la calvinista las diferencias respondían fundamentalmente a la distinta interpretación que cada una tenía de quien debía primar en el gobierno eclesiástico. Los anglicanos creían que el gobierno debía ser de los obispos sin un papa, en tanto que los puritanos como los presbiterianos creían en la superioridad del gobierno de sus pastores u oficiales (*elder*), sin un papa ni obispos. Finalmente los congregacionalistas consideraban que la supremacía del gobierno eclesial debía recaer en toda la comunidad de fieles y no sólo en los obispos ni en los pastores.

Hacia 1640 todas las tensiones acumuladas entre las distintas denominaciones protestantes así como el intento de imposición del absolutista derecho divino de los reyes como fórmula eficaz de unificación política llevó a la monarquía anglo-escocesa a una crisis institucional que conduciría, tras una guerra civil, al regicidio de Carlos ESTUARDO en 1649 y la proclamación de la república o *Commonwealth*.

Para los calvinistas la victoria sobre el bando realista fue vista como el triunfo del cuerpo político incorrupto sobre la tiranía que ejercía la cabeza de la Iglesia anglicana, nos referimos al rey CARLOS I (1625-1649) y, por ello, no debe extrañarnos que la manifestación simbólica de esa superioridad haya sido la decapitación del monarca, pues cortando la cabeza del cuerpo místico éste se liberaba para poderse constituir una asociación política por sí sola, es decir, en una república.

Tras este acontecimiento central se abrió paso en la cultura política inglesa al «republicanismo» de impronta calvinista, que se consolidó gracias a destacados difusores como el poeta John MILTON (1608-1674), autor de *El ejercicio de la magistratura y el reinado*; James HARRINGTON (1611-1677), autor de la *Republica de Oceana*, y Algernon SIDNEY (1623-1683), autor de *Discursos acerca del gobierno* todos ellos pensadores puritanos cuyos trabajos tendrían especial predicamento entre los peregrinos de las trece colonias y en los padres fundadores de Norteamérica.

---

15 *Ibid.*, p. 142.

Ahora bien la instauración de la República de Inglaterra (1649-1660) no fue la culminación de los aportes del calvinismo político puesto que en la misma gestación de esta experiencia republicana surgió otro debate que sería fundamental en la historia. Nos referimos a la discusión sobre el origen consensual del poder o «contractualismo», el cual daría paso a lo que conoceríamos como «constitucionalismo».

Este conflicto institucional se produjo tras la muerte del rey Carlos ESTUARDO, pues el sector más radical de los republicanos, los «congregacionalistas», que eran fuertes en el Ejercito (*New Model Army* conocido como los *ironsides*), desconfiaban del sector más conservador y burgués, los «puritanos», cuya fuerza se encontraba en el Parlamento y la *city* de Londres.

Fue así que los primeros, en su búsqueda evitar la corrupción del cuerpo político propugnaron como mecanismo eficaz para limitar el poder e impedir la arbitrariedad del legislador parlamentario la redacción de una constitución escrita (*paramount law).*

Los tres primeros conatos de constitución escrita de naturaleza contractual fueron los *agreements of people,* entre 1647 y 1649, desarrollados por un pequeño grupo extremista llamado los *levellers* o «niveladores», quienes finalmente no tuvieron éxito, pero prepararon el camino para el que sin duda alguna fue el primer ejemplo de constitución escrita del mundo: el *Instrument of Government* de Oliverio CROMWELL (1599-1658) promulgado en 1653.

La restauración de los Estuardo con CARLOS II (1660-1685) representó para Inglaterra un armisticio religioso a favor de la Iglesia anglicana pero no definió la incertidumbre institucional que producía la renovada rivalidad entre la Corona y el Parlamento, la cual sólo se resolvió tras otra revolución, la llamada «Gloriosa» de 1688, que determinó el destronamiento del católico rey JACOBO II (1685-1688) y la imposición militar del parlamentarismo de signo protestante y burgués.

La acusación contra el rey Estuardo, formulada en la convención parlamentaria de 1689, fue por haber querido «[...] trastornar la constitución del reino violando el contrato original con su pueblo, y las leyes fundamentales, y abandonando sus vasallos, se consideraba haber abdicado su gobierno, y desamparado el trono».

Nos muestra de manera clara cómo ya para fines del siglo XVII las ideas contractualistas del calvinismo político estaban plenamente afirmadas y, si bien es cierto, en ese entonces la resistencia anglicana y parlamentarista impidió formular una constitución escrita, los derechos subjetivos que ella representaba se pudieron introducir como principios políticos mediante la antigua práctica consuetudinaria de un *Bill of Rights,* quedando consolidada una monarquía débil que tuvo por rey al puritano GUILLERMO III de Orange (1689-1701).

A partir de entonces Inglaterra fue, en realidad, una república coronada regida por una burguesía mercantil que encontró en John LOCKE (1632-1704), autor del *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1690), al teórico eficaz que hizo del hasta entonces calvinismo político un renovado contractualismo secular que con el avanzar del siglo XVIII se convertiría en lo que conocemos como constitucionalismo.

3. LA ESTIRPE CALVINISTA DEL CONSTITUCIONALISMO

El profesor Fernando REY MARTÍNEZ en su notable ensayo *La ética protestante y el espíritu del constitucionalismo*, escrito con evidente inspiración weberiana, nos explica cómo la idea de constitución escrita que se universalizó después de 1789 proviene esencialmente de los Estados Unidos y fue el resultado de una práctica religiosa que encuentra sus orígenes en los mismos fundadores puritanos de aquellas colonias.

Es importante observar que esta práctica religiosa desde un inicio se apreció como rupturista porque «los puritanos no sólo desafiaban la tradicional jerarquía religiosa, sino también la política. Esto explica la proscripción del puritanismo en Inglaterra. El gran éxodo puritano a América (en el caso de los peregrinos del Mayflower tras una experiencia fallida en Holanda) comienza a partir de 1620 [...]»[16].

Es así como el 11 de noviembre de 1620, en un inglés arcaico, los padres peregrinos firmaron el *Mayflower compact*, en la cabina de dicho barco, constituyendo así el primer pacto político para el gobierno de la *Plymouth colony* de Virginia, por el cual todos los colonos se comprometían a prestar sumisión religiosa y obediencia política a la comunidad que se establecía, siguiendo la ya mencionada teología puritana que se inspiraba en el arca de la alianza del Antiguo Testamento.

Y es que los *compact* eran el complemento sociopolítico de la teología federal de los pioneros, que lo primero que hacían al llegar al Nuevo Mundo era fundar, mediante un *covenant*, o pacto eclesial, una iglesia entre ellos y jurar solemnemente ante Dios que seguirían los preceptos bíblicos.

Aquellas comunidades calvinistas iniciales al establecerse y gobernarse, en su éxodo peregrino, importaron del viejo mundo las prácticas que les eran familiares pues «entre los puritanos ingleses y presbiterianos escoceses era frecuente el convenio *(covenant)* eclesiástico, esto es, el establecimiento de una alianza expresa entre Dios y los hombres. Cuando algunos hombres decidían dejar su parroquia y establecer una nueva, redactaban un contrato por medio del cual "se comprometían a vivir con amor y caridad, a conducirse según el Nuevo Testamento, a apoyar económicamente a su Iglesia, así como a obedecer a las autoridades religiosas" que ellos mismos elegían. Cada adulto aceptado como miembro de la Iglesia debía firmar y hacer suyo el convenio y suscribir la confesión de fe [...]. De ahí que «el derecho de toda comunidad [inicialmente] religiosa para decidir, con propia autoridad, sobre sus asuntos y para gobernarse libremente" [...]»[17].

Aquí también es muy importante observar que el *covenant* «era muy distinto del medieval *pactum dominationis* y del abstracto contrato social. Mientras el pacto medieval era establecido por el magistrado supremo y el resto del cuerpo político, el *covenant* puritano era suscrito por cada uno de los individuos que integraban el pueblo y, además, tenía como fuente un mandato divino, en el sentido de que era ratificado por la propia divinidad. De ahí que la comunidad civil de los colonos nunca estuviera en desacuer-

[16] F. REY MARTÍNEZ, *La ética protestante y el espíritu del constitucionalismo*, Bogotá, Universidad del Externado, 2003, p. 61

[17] A. RIVERA GARCÍA, *Calvinismo, republicanismo y democracia, el federalismo calvinista*, cit., p. 184.

do con los fines eclesiásticos. En segundo lugar, el contrato social del iusnaturalismo moderno poseía un carácter hipotético o heurístico y los derechos naturales gozaban únicamente de reconocimiento extrajurídico, mientras que los convenios de los Padres Peregrinos fueron suscritos *de facto* por los colonos ingleses en Norteamérica, e incluso por los norteamericanos que se trasladaron hacia el Oeste después de 1775. Por este motivo, no constituyen meros artificios intelectuales o hipótesis para explicar los fundamentos del Estado y del derecho: el contrato se celebraba realmente y los derechos naturales eran reconocidos por documentos que, en caso de infracción, se podían alegar ante los tribunales»[18].

A los *convenants* y *compacts* se les sumaba un tercer instrumento jurídico, las *charters* que « [...] comenzando por la primera, las *Letters of Patent* de sir Humphrey GILBERT de 1578, constituyen, pues, la técnica jurídica mediante la cual se desarrolló la colonización inglesa de América. Eran de tres tipos, uno familiar a los comerciantes, la compañía mercantil *(corporate Charter)*, otro familiar a la *gentry* rural, el *fief* de propiedad, es decir la cesión de tierras a cambio de homenaje y servicios [...].Un tercer tipo de Charter fue la *Royal Charter* para aquellas colonias que dependían directamente de la corona inglesa»[19].

Como bien dice el profesor REY MARTÍNEZ: «En definitiva, las *Charters* garantizaban altas cuotas de autogobierno local y fueron acostumbrando a los colonos a establecer sus propios gobiernos locales dentro del marco de un documento escrito, fundamental, superior a las autoridades coloniales, que simultáneamente legitimaba y limitaba la actividad política»[20].

Por todo lo dicho podemos concluir que los «*Covenants*, *compacts* y *charters* del siglo XVII constituirán, pues, la expresión embrionaria del distinto enfoque americano en orden a la fundación de la sociedad política, esto es, la expresión primera de las constituciones que se aprobaran más tarde, en el último tercio del siglo XVIII»[21].

Queda claro entonces que hubo dos etapas de desarrollo del autogobierno de las colonias anglo-americanas, la primera en el siglo XVII inspirada en el puritanismo religioso y el *common law* jurídico y una segunda en el siglo XVIII influenciada por el iusnaturalismo racionalista y el contractualismo legalista de la Ilustración. Aquí debemos recordar que la idea misma de la ilustración era ya el resultado de la secularización de la cultura producida por la revolución protestante.

Ahora bien, las instituciones de autogobierno de cada colonia se componían de un consejo (*council*) que asistía al gobernador (*governor*) que era designado por el rey, mientras que en todas ellas existía como máxima instancia una Junta General de colonos a imagen de las asambleas eclesiales de los «congregacionalistas», que también eran llamados «separatistas». Por eso la *Charter de Massachusetts* de 1628 declaraba que «en Juntas generales [se] hagan, ordenen y establezcan todo tipo de prudentes y razonables órdenes, leyes, estatutos y ordenanzas, directivas e instrucciones que no sean contrarias a las leyes de este nuestro reino de Inglaterra, [...] y que nombren y pongan toda clase

[18] *Ibid.*, pp. 184-185.
[19] F. REY MARTÍNEZ, *op. cit.*, pp. 73-74.
[20] *Ibid.*, p. 88.
[21] *Ibid.*, p. 28.

de oficiales, tanto superiores como inferiores, que determinen sean necesarios para ese gobierno y asentamiento».

Aquí es pertinente resaltar la aguda observación del constitucionalista Nicola MATTEUCCI (1926-2006) señalando «[...] que las primeras instituciones americanas no se inspiraron en el parlamento inglés, sino en la *corporation*, de donde extrajeron las dos instituciones que distinguieron la forma de gobierno de New England, la asamblea general de los *freemen* o socios y la relación fiduciaria *(trust)* mediante la cual el representante es siempre agente del representado. El hecho nuevo, revolucionario, es que mientras en Inglaterra las *corporations* eran asociaciones privadas al interior del reino y derivaban su persona ficta de la voluntad del rey, en América, por el contrario, las comunidades nacidas a través de los mismos instrumentos jurídicos eran en realidad auténticas y verdaderas comunidades *superiores non rescognoscentes*»[22].

Y concluye: «Desde una perspectiva laica, los elementos que constituían el *covenant* de la iglesia separatista no difieren mucho de los que formaban los *joint-stock companies*, las corporaciones de mercaderes y artesanos, etc. En la base del *covenant* religioso y de la corporación mundana están los mismos principios; se trata de la libre y, por tanto, consensual unión de varias personas para la persecución de fines comunes»[23].

Por todo lo expuesto se puede entender que la Constitución de 1787, si bien no recogió estrictamente el sentido religioso de los *covenants* precedentes, y mostró una marcada tendencia hacia el secularismo propia del siglo de las luces, indudablemente fue el resultado de una antigua experiencia jurídico-política porque, como bien ha dicho REY MARTÍNEZ, aquella constitución «no surge del vacío sino que se enmarca dentro de un proceso de raíces profundas» que se retrotrae a una tradición institucional cuya fuente más insigne es el congregacionalismo calvinista.

Ello porque el congregacionalismo está basado en una eclesiología contractualista y democrática, que postula que la iglesia debe ser formada por el consentimiento de los cristianos y que en ella misma, la asamblea de fieles es la única fuente del poder (después de la palabra revelada de Dios).

En ese sentido no se puede negar que la gestación de la tradición constitucional de Norteamérica también contó con otras influencias que han contribuido a su formación como es el republicanismo utópico de James HARRINGTON, el contractualismo burgués de John LOCKE, la ilustración escocesa de HUME o el racionalismo francés de MONTESQUIEU o BURLAMAQUI, pero, tras un mesurado análisis de todas ellas, resulta imprescindible escuchar las palabras de REY MARTÍNEZ, quien nos dice que «en definitiva la teología y la praxis del congregacionalismo calvinista no es desde luego la única fuente del constitucionalismo norteamericano, y seguramente no es la principal, pero no es menos cierto que sin la impronta puritana tal constitucionalismo no hubiera llegado a existir de ningún modo en su forma conocida. Y le ha aportado por ello, en gran medida, su originalidad, con la consiguiente imposibilidad de trasladar *tout court* las soluciones constitucionales a otras latitudes»[24].

---

22 *Ibid.*, p. 38.
23 *Ibid.*, p. 76.
24 *Ibid.*, p. 115.

Antes de finalizar este punto referente a las fuentes del constitucionalismo es pertinente recordar aquí la poco conocida pero importante ponencia de O. Carlos STOETZER (1921-2011) titulada *Las raíces escolásticas de la constitución norteamericana* presentada durante unas jornadas de historia de las ideas en Buenos Aires entre los días 18-21 de septiembre de 1981, en la cual el profesor argentino recoge y difunde la obra del politólogo jesuita Moorhouse F. X. MILLAR (1886-1956), renombrado catedrático de la Universidad de Fordham y autor de trabajos como *State and Church* (1922), *Scholastic Philosophy and american political theory* (1926) o *Bellarmine and the American constitution* (1930). En éstos y otros estudios el padre MILLAR intentó infructuosamente cambiar la interpretación convencional sobre la *fons et origo* protestante de la democracia tratando de encontrar el origen auténtico de esta última en la escolástica jesuita.

4. LAS RAÍCES TEOLÓGICAS DE LA EMANCIPACIÓN

En 1982 Carlos STOETZER alcanzó su mayor reconocimiento como historiador al publicar su conocida obra *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española,* donde nos decía: «Pretendemos mostrar que la revolución hispanoamericana es un típico asunto y problema de la familia hispánica, no influida por ideologías extranjeras, y que tiene un profundo sentido español y de origen medieval, alentado en su pensamiento político por la escolástica, especialmente en su versión moderna, expresada por la tardía escolástica del Siglo de Oro español [...]. En ese sentido, el libro [...] trata de reivindicar y defender la tradición hispana, tanto en la propia España como en la América española, en la gesta emancipadora»[25].

Pero lo que aquí se presenta como un encomiable alegato «tradicionista», en realidad lo que buscaba era plantear una revisión historiográfica que permitiera sostener que tanto la revolución de la independencia como el republicanismo democrático en Iberoamérica encontraban sus raíces en la tradición hispano-católica y no en la influencia de las experiencias norteamericana y francesa.

Ahora bien, antes del argentino STOETZER este mismo tipo de revisionismo tuvo su mayor difusor en el jurista sevillano Manuel GIMÉNEZ FERNÁNDEZ (1896-1968), quien inició su carrera política en 1934 como exponente del progresismo cristiano, lo cual le valió el apodo de «el bolchevique blanco» durante la II República española. Su libro más importante fue un breve texto titulado *Las doctrinas populistas en la independencia de Hispano América* (1947), que resultó del dictado de seis conferencias de historia en la Universidad de Verano de La Rábida en 1946 y donde el profesor andaluz evidenciaba la influencia de historiadores europeos como Cecil JANE, Marius ANDRÉ, James BRYCE o Charles LUMMIS.

En contraposición de la tesis de GIMÉNEZ FERNÁNDEZ estuvo el historiador Federico SUÁREZ publicó en 1949 *El problema de la independencia de América*, quien «después de comentar la tradicional y liberal interpretación de las independencias, como desligue de una monarquía absolutista a partir de los ilustrados rayos galos, y de la posterior innovación que supuso el aporte de Marius ANDRÉ, menciona a GIMÉNEZ FERNÁNDEZ en

[25] O. C. STOETZER, *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982, pp. xiii-xvi.

quien lee que queda peor destacada la influencia enciclopedista, en pos de subrayar un fondo común independentista en la supervivencia de la teoría suareciana. El aporte de Federico SUÁREZ es la crítica a GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, porque no destaca la real incidencia del enciclopedismo»[26].

Como bien dice Dario DAWYD en *El populismo en las independencias hispanoamericanas* la historiografía decimonónica de corte liberal sostenía de manera exclusivista que las emancipaciones en la América hispana fueron fruto del enciclopedismo dieciochesco, representado por la independencia norteamericana y del enciclopedismo francés, por ello causo un gran impacto la aparición una tesis revisionista que planteaban que había existido una influencia de doctrinas de raíz escolástica en la emancipación.

Pero como ha escrito José Carlos CHIARAMONTE, siguiendo una referencia de Roberto DI STEFANO, en sus *Fundamentos intelectuales y políticos de la independencia*, «la tesis de GIMÉNEZ FERNÁNDEZ parecería no haber sido una novedad sino el relejo de criterios ya existentes en la historiografía jesuita. Así lo hace presumir su afloramiento en un pequeño libro publicado en Montevideo en 1930 por un sacerdote de la compañía [...]»[27].

El pequeño libro al que se refiere CHIARAMONTE es *La Iglesia en la independencia del Uruguay* del jesuita Juan Faustino SALABERRY (1871-1945), autor también del texto *Origen de la soberanía civil según el padre Suárez* (Buenos Aires, 1922). Este sacerdote e historiador ejerció la docencia en varias instituciones educativas de la Compañía del Uruguay, Argentina y Chile y probablemente fue primer autor de este revisionismo de raíz teológica en la historiografía iberoamericana.

En ese sentido nos dice DI STEFANO que tras las huellas de Juan SALABERRY y Manuel GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, se avanzó un paso más puesto que algunos historiadores dejaron de hablar de la mera «colaboración» de algunos miembros clero con la revolución independentista para llegar a teorizar sobre una participación institucional de la Iglesia y la plena adscripción de ella al ideario de la emancipación.

Siguieron esta senda, aunque con muy diversos matices, grandes académicos como los jesuitas Guillermo FURLONG (1889-1974) y Cayetano BRUNO (1912-2003) en la Argentina, el chileno Jaime EYZAGUIRRE (1908-1968), Antonio GÓMEZ ROBLEDO (1908-1994) en México, Leopoldo UPRIMNY ROSENFELD (1906-1977) en Colombia, Víctor Andrés BELAUNDE (1883-1966) en el Perú o el venezolano Mariano PICÓN SALAS (1901-1965), entre muchos otros.

Fue a través de estas grandes personalidades que esta llamada «tesis populista» de la emancipación se difundió en Iberoamérica, especialmente en los círculos nacional-conservadores y demócrata-cristianos, que se valieron de ella para retar a la historiográfica liberal a la que ya se le acusaba de amparar la «tesis enciclopedista».

Lo que entonces olvidó el debate «Suárez *vs*. Rousseau», según la expresión de Roberto BOSCA, es que tras la expulsión de los jesuitas en 1767 la escolástica barroca que

---

[26] D. DAWYD, «El populismo en las independencias hispanoamericanas», *Cambios y Permanencias* (Bucaramanga), núm. 2 (2011), p. 110.

[27] J. C. CHIARAMONTE, *Fundamentos intelectuales y políticos de las independencias*, Buenos Aires, Teseo, 2010, p. 64.

defendían éstos fue sustituida en la cultura política de la España dieciochesca por un tipo de eclecticismo filosófico que para inicios del siglo XIX ya se había consolidado en las aulas y los salones intelectuales al que Mario GÓNGORA (1915-1985) llamo «Ilustración católica».

Sobre este movimiento en el plano eclesial se debe anotar que «el catolicismo ilustrado favoreció la traducción de la Biblia a las lenguas vernaculares; elevo la tradición antigua de la Iglesia en desmedro de la Edad Media y de la escolástica; fue liturgista y hostil a las devociones populares; crítica en las historiografía eclesiástica; entusiasta de la parroquia y reticente a las Órdenes; favorable al poder de los obispos y concilios en menoscabo del Papado; adicta, en fin, a las autoridades seculares y a su intervención en la disciplina de la Iglesia»[28].

Ahora bien, este movimiento intelectual permitió la consolidación de un pensamiento ecléctico donde los autores escolásticos sólo eran citados como refuerzo histórico en los puntos que eran compatibles con las nuevas ideas venidas de fuera de España como el regalismo, el galicanismo y el jansenismo pero no para afirmar la doctrina escolástica tradicional hispánica.

El regalismo había hecho una ligera aparición en la América española a fines del siglo XVII, pero sólo se consolidó tras el Concordato de 1753 en tanto que la influencia galicana se hizo presente desde la misma llegada de la dinastía Borbón en 1700. Mario GÓNGORA también nos ha explicado que «un aspecto del galicanismo [...] era la doctrina del Derecho Divino de los Reyes (en tanto) las teorías medievales [...] se basaban en las ideas políticas de ARISTÓTELES, y en su énfasis en la importancia de la comunidad política o "república" para la transmisión del poder monárquico [...]. El objetivo de los juristas galicanos de la primera mitad del siglo XVIII fue, más bien, encontrar una justificación teórica para estos poderes en la autoridad intrínseca de los reyes, en su calidad de "protectores" de la Iglesia, ya que no querían basar estos poderes en las concesiones papales»[29].

Por su parte el jansenismo de los siglos XVIII y XIX, «con su enconada acusación al orden eclesiástico vigente y su proclamación de retorno a la antigüedad cristiana, converge, en los países católicos, durante esas décadas revolucionarias, con esfuerzos nacionalistas y liberales de destruir al Estado monárquico absoluto y de retornar a los orígenes nacionales»[30].

Por lo dicho se evidencia en esta corriente un sentido más político que en las otras expresiones eclesiales y de ahí que fuese ella la que liderase un sutil pero firme enfrentamiento con la escolástica jesuita y el Papado romano al grado que llegó a ser calificado por el sabio neotomista monseñor Rafael María CARRASQUILLA (1857-1930), en su *Estudio de la doctrina liberal*, como un «calvinismo vestido de gentilhombre»[31].

---

[28] M. GÓNGORA, *Aspectos de la Ilustración católica en el pensamiento y la vida eclesiástica chilena (1770-1814)*, Valparaíso, Ediciones Universitarias, 1980, p. 128.

[29] M. GÓNGORA, *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998, p. 191-192.

[30] M. GÓNGORA, «Pacto de los conquistadores con la Corona y antigua constitución indiana: dos temas ideológicos en la época de la Independencia», en *Estudios de Historia de las Ideas y de Historia Social*, Valparaíso, Ediciones Universitarias, 1980, p. 179.

[31] A. LÓPEZ MICHELSEN, *La estirpe calvinista de nuestras instituciones*, cit., p. 12.

Cuando el filósofo Leopoldo UPRIMNY sostiene que en los virreinatos americanos eran muy pocos los seguidores de la enciclopedia y le niega influencia entre los próceres independentistas está en lo cierto, puesto que para la mayoría de los criollos el enciclopedismo les resultaba extremadamente irreligioso, pero a los «cristianos ilustrados» el jansenismo filo-calvinista no les resultaba tan extremista[32].

Por eso mismo el papel del clero ilustrado fue tan importante después de la expulsión de los jesuitas, puesto que formaron a las nuevas generaciones de las élites criollas con ideas heterodoxas que hacían pasar por ortodoxas, es decir, jansenistas por escolásticas, con lo que produjeron una confusión doctrinal que, lentamente, preparó el campo para aceptación de las ideas de ROUSSEAU y la Enciclopedia. A principios del siglo XIX estas últimas que fueron presentadas a los pueblos católicos del continente americano encubiertas tras la «máscara de SUÁREZ».

Con lo dicho queda claro que con el regalismo y el galicanismo se difundió en la América virreinal, de manera encubierta, el derecho divino de los reyes de origen luterano y el episcopalismo de aroma anglicano y, ambas tesis, junto con el poderoso jansenismo filo-calvinista, fueron las raíces teológicas que mayor impacto tuvieron en la emancipación.

Por todo lo expuesto Mario GÓNGORA nos dice que «no es posible sostener categóricamente que las doctrinas tomistas hayan sido las más influyentes en el movimiento de la Independencia, como lo ha afirmado la escuela "populista" de historiadores, liderada por GIMÉNEZ FERNÁNDEZ. Lo que sucedió fue que los criollos hicieron uso, sin excesivas distinciones teóricas, de todas las teorías de la soberanía popular basadas en el *Contrato Social* que podían ser utilizadas para su lucha: usaron tanto a SANTO TOMÁS como a SUÁREZ y aquellas de la filosofía francesa (particularmente ROUSSEAU). [...] Además del problema de la Soberanía, los juristas criollos se vieron obligados a justificar la existencia de las Indias como estados separados y examinaron deliberadamente las Leyes de Indias para encontrar los datos en apoyo de su tesis [...]»[33].

Para ese fin la antigua experiencia de los reinos indianos de tiempo de los Habsburgo se presentaba idónea y fue así como próceres como Melchor DE TALAMANTES en 1808, Camilo TORRES en 1809, Frutos Joaquín GUTIÉRREZ en 1810 o Fray Servando DE MIER en 1813, intentaron descubrir la «constitución histórica de las Indias» tanto en fuentes teológicas como en fuentes jurídicas pero no con la óptica tradicionalista del barroco sino con una interpretación a la luz de las nuevas ideas de la Ilustración.

Es muy importante señalar que este fenómeno no fue exclusivo de América pues bajo la inspiración jansenista de Melchor Gaspar DE JOVELLANOS (1744-1811) y Francisco MARTÍNEZ MARINA (1754-1833), autor de *Teoría de las Cortes*, los liberales peninsulares en las Cortes de Cádiz alegaron una supuesta tradición parlamentaria medieval española. Por eso, «la similitud entre la construcción ideológica de la Carta Magna de las Indias de Fray SERVANDO con las ideas de MARTÍNEZ MARINA es bastante considerable. El goticismo y el foralismo corresponden, como modelo a lo que fue en América la época alrededor de 1550, en que los Conquistadores, pactantes con la Corona, y los indígenas,

[32] L. UPRIMNY, «El mito del enciclopedismo en el nuevo reino de Granada», *Revista del Colegio Mayor del Rosario* (Santafé de Bogotá), núm. 451 (1960).

[33] M. GÓNGORA, *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica*, cit., p. 194.

gracias a la protección de LAS CASAS, alcanzan un relativo equilibrio, barrido después, a ambos lados del Atlántico, por el absolutismo»[34].

Esta construcción ideológica tuvo su aplicación práctica en las cortes gaditanas y también en las juntas separatistas de América donde las élites liberales, peninsulares y criollas respectivamente, invocaron el pasado autonomista, medieval o barroco según el caso, con la objeto de debilitar al monarca las primeras o destronarlo las segundas, mientras ambos grupos de súbditos, a cada lado del Atlántico, alegaban una gran fidelidad al Rey en aquella charada política que la historia ha venido a llamar «la máscara de FERNANDO VII» y que quedó evidenciada a inicios de la emancipación en palabras de Bernardo de MONTEAGUDO (1789-1825) cuando en sus *Observaciones didácticas* (1812) confesaba: «Sigamos con la máscara de FERNANDO VII, dicen algunos, las circunstancias no permiten otra cosa».

5. RAÍCES TEOLÓGICAS DE NUESTRAS CONSTITUCIONES

El 8 de abril de 1948 Monseñor Carlos José ROMERO publicó, bajo el título de *La influencia religiosa en los sistemas políticos,* un estudio en la *Revista Testimonio* de Bogotá en el cual analizaba el libro *La estirpe calvinista de nuestras instituciones* escrito por Alfonso LÓPEZ MICHELSEN, que era una compilación de conferencias que el catedrático de derecho constitucional había dictado en la Facultad de derecho de la Universidad Nacional en 1947 y sobre el cual nos dice el prelado que «pone el dedo en la gravísima llaga de nuestra nación: el hecho de que un pueblo profundamente católico por creencias y sentimientos viva un régimen social diametralmente opuesto a sus sentimientos y creencias. Y propone una interrogante a la conciencia católica: ¿es posible que nuestra política continúe discutiendo cuestiones secundarias y no procure más bien emprender a fondo una reforma de nuestras instituciones en un sentido católico, acorde con las creencias de los asociados?»[35].

Estos dos escritos se anticiparon al proceso fallido de la reforma constitucional que vivió Colombia entre 1951 y 1953, el cual trató de ser una respuesta a la grave llaga institucional que se había originado en el país tras el bogotazo del 9 de abril de 1948. Por ello mismo al desarrollarse el debate académico sobre los modelos constitucionales no pudo omitirse el tema de las raíces teológicas de nuestras constituciones. Así resultó que en 1952, como nos dice el cronista Álvaro Pablo ORTIZ: «En el Aula Máxima de la Universidad Nacional se enfrentaban dos legítimos contradictores a nivel teórico: Leopoldo UPRIMNY y Alfonso LÓPEZ MICHELSEN. El primero de ellos sostenía con ardentía la influencia neotomista, valga decir, escolástica, que en la formación doctrinaria de nuestros primeros próceres tuvo la Escuela Imperial de Salamanca, encabezada en primera instancia por el sacerdote dominico Francisco DE VITORIA y cuyas tesis centrales se pueden advertir con fuerza en el pensamiento del jesuita Francisco SUÁREZ [...]. El otro gran invitado a este duelo de inteligencias, el doctor LÓPEZ MICHELSEN, defendía dentro de esa frialdad, ironía y serenidad que le son tan propias,

[34] M. GÓNGORA, «Pacto de los Conquistadores con la Corona y antigua constitución indiana», *loc. cit.*, p. 179.

[35] A. LÓPEZ MICHELSEN, *La estirpe calvinista de nuestras instituciones*, cit., p. 23.

su famosa tesis conocida como *La estirpe calvinista de nuestras instituciones políticas*. Texto que, hoy por hoy y a través de sucesivas reediciones, se considera clásico en la materia»[36].

En aquella ocasión LÓPEZ MICHELSEN señalaba a los jóvenes universitarios, que los constituyentes de Cundinamarca de 1811 resultaban una ironía del destino «que hizo que ésta, la más católica de las asambleas constituyentes de Colombia, introdujera el concepto calvinista del mundo en nuestra sociedad»[37].

En tanto que su distinguido polemista, el profesor UPRIMNY recordaba que «en el curso del debate público [...] sosteníamos el "origen tomista" de ellas, puesto que las ideas fundamentales de las primeras constituciones neogranadinas [...] provienen directa e indirectamente del pensamiento de la escolástica»[38].

Las dos posiciones en este debate asumieron puntos extremos, pues si bien es cierto como dicen los «tomistas» que en los textos de los próceres hubo alusiones a la escolástica, estas citas estaban mediatizadas por la densidad de argumentación ilustrada. De la misma forma, los «calvinistas» aciertan al ver esta raíz teológica en las instituciones que llegaron a la América Hispana tras la emancipación pero olvidaron que su presencia se debía mucho más al jansenismo filo-calvinista que se había infiltrado en el clero que al reducido radicalismo enciclopedista que seguía a VOLTAIRE, quien en sus poemas irreligiosos ya observaba las similitudes que señalamos, diciendo: «Ved los razonadores calvinistas, de quienes primos son los jansenistas».

Aquel olvido se puede haber debido a que como bien dice el *Bosquejo del Jansenismo* (1828): «El jansenista hace todos los esfuerzos posibles, y agota todos los recursos de su ingenio y de la hipocresía para cubrirse siempre con la máscara de catolicismo, y hacerse pasar por católico, con lo que es más fácil comunicar o pegar su enfermedad a muchos incautos sencillos llevados por la apariencia de algunas exterioridades».

La apariencia siempre fue la regla de los jansenistas pues sus contradicciones saltaban a la vista, así había un «jansenismo teológico» que se mostraba a los ojos del público como puritanamente riguroso en materia de fe y cuestionador permanente del romano pontífice, en tanto había otro «jansenismo político» que hacía profesión de una fidelidad monárquica y mostrando gran celo por el bien de la Corona.

Hacia mediados del siglo XVIII este jansenismo político llegó a conformar un auténtico partido que vestía teología lo que con el tiempo se convertiría en la ideología liberal y actúo, dentro del escenario curialista y cortesano del siglo XVIII, contra el verdadero partido teológico, el partido jesuítico o escolástico, al que con intrigas ante los monarcas logró extinguir de las cortes católicas hacia la década de 1770.

Aquí resulta pertinente el interrogante y la conclusión del profesor Antonio ÁLVAREZ DE MORALES: «Pero entonces, ¿cómo en pocos años esta ideología afín a medios tan rancios del antiguo régimen se van a convertir en un poderoso ingrediente de la ideología

[36] Á. P. ORTIZ, *El Tiempo* (Santafé de Bogotá), 29 de octubre de 2000. Agradezco a los profesores Rodrigo ESCOBAR GIL y especialmente Juan David GÓMEZ por las referencias que me brindaron sobre la obra del profesor Leopoldo UPRIMNY.

[37] A. LÓPEZ MICHELSEN, *La estirpe calvinista de nuestras instituciones*, cit., p. 42.

[38] L. UPRIMNY, «¿Capitalismo calvinista o romanticismo semiescolástico de los próceres de la independencia colombiana?», *Universitas* (Santafé de Bogota), núms. 3, 4, 5 y 6 (1952-1954).

revolucionaria? [...]. El hecho decisivo que cambia el sentido del jansenismo español es, sin duda, la aprobación de la Constitución civil del clero de Francia»[39].

Pues como señala el mismo autor, en la década de 1790 «los jansenistas españoles, una vez tomado conocimiento de los debates en las constituyentes de Francia de las discusiones sobre la reorganización de la Iglesia [...] quedaron muy bien impresionados»[40].

Esta buena impresión logró que los jansenistas, que ya estaban enrolados en una causa contra el «Altar» ahora se sumasen con la mayor pasión en otra nueva causa, esta vez contra el «Trono» que los había protegido hasta entonces.

Mario GÓNGORA nos ha explicado que lo que realmente hizo la *Constitución Civil del Clero* de Francia fue formalizar en un texto las doctrinas difundidas por canonistas jansenistas como el célebre Bernhard VAN ESPEN (1646-1728), autor de *Ius Ecclesiasticum Universum* (1700), obra que ya se había difundido ampliamente por Francia, Nápoles, España e Indias gracias a la dinastía Borbón que la promovía como texto de consulta en las universidades de sus reinos[41].

VAN ESPEN fue un catedrático de cánones de la Universidad de Lovaina, donde enseñó varias heterodoxias como: la supremacía del poder de los reyes sobre la Iglesia (regalismo), la de los obispos sobre el Papa (episcopalismo) y, al igual que el congregacionalismo, sostuvo la necesidad de la elección de todos los ministros del culto por la comunidad de fieles a la que tenía por máxima jurisdicción eclesial. Todo esto le acarreó su exilio a Leiden donde continuó sus escándalos apoyando la consagración cismática del Obispo de Utrecht.

Con lo dicho queda claro que el nuevo constitucionalismo jansenista lo que realmente logró fue consolidar la labor de décadas del filo-calvinismo por introducir la idea del contractualismo eclesiástico en los países católicos. Ésta resultó la influencia teológica más importante para la redacción de las constituciones hispánicas a las que se le agregó la influencia jurídica de las constituciones norteamericana y las fugaces cartas francesas, todas ellas de evidente estirpe calvinista.

En el año 2000 se produjo un último debate sobre la estirpe religiosa de nuestras constituciones. El jurista Nicolás SALOM FRANCO (1934-2005) publicó una voluminosa obra titulada *Raíces teológicas de nuestras instituciones políticas* que era una profundización de los argumentos tomistas de Leopoldo UPRIMNY, buscando además un *aggiornamento* de aquella contienda intelectual que tanto había impresionado al autor cuarenta y ocho años antes, cuando fue testigo de la polémica entre los dos grandes maestros universitarios. En la carta que SALOM envió a Alfonso LÓPEZ MICHELSEN obsequiándole su libro recordaba: «En el año de 1952, yo me encontraba entre la alelada audiencia estudiantil que en el Auditorio de la Universidad Nacional siguió el alucinante espectáculo intelectual que usted protagonizó con el profesor Leopoldo UPRIMNY, sobre el tema del origen de nuestras instituciones políticas. Contrariamente a lo que hicieron la totalidad de mis condiscípulos de la época, algunos de ellos hoy ilustres juristas, y otros

[39] A. ÁLVAREZ DE MORALES, «El jansenismo en España y su carácter de ideología revolucionaria», *Revista da História das Ideias* (Coimbra), núm. 10 (1988), pp. 347 y ss.

[40] *Ibid.*, p. 351.

[41] M. GÓNGORA, «Estudios sobre el galicanismo y la "Ilustración católica" en América española», *Revista Chilena de Historia y Geografía*, núm. 125 (1957).

ya lamentablemente desaparecidos, yo no me quedé tranquilo y satisfecho con el brillo del acontecimiento dialéctico, sino que me propuse porque el debate fue para mí como una chispa que me despertó la vocación de estudiar el tema, profundizar la materia para determinar con mis propias conclusiones en cuál de los dos lados de la polémica había mayor sustento de razón [...]. Si acerca del origen calvinista de nuestras instituciones, como usted lo sostenía con apabullante erudición; o si del lado de las fuentes escolásticas, como con vehemencia lo proclamaba el doctor UPRIMNY, para esas calendas mi profesor de Derecho constitucional en la Universidad Javeriana. Fruto de mis lecturas de muchos años sobre ese fascinante tema es el libro que tengo el gusto de enviarle»[42].

El ex-presidente colombiano respondió la atenta carta precisando: «Estoy muy agradecido con su carta y con el envío de su libro que revela un trabajo de muchos años y que seguramente será muy provechoso para los estudiosos de estas cuestiones. Quiero decirle que me sorprende su memoria en cuanto al debate que tuve hace cuarenta años con el doctor Leopoldo UPRIMNY, en el Aula Máxima de la Universidad Nacional. Yo tenía completamente olvidado el tema, porque, entre otras cosas, el reconocimiento de la estirpe calvinista en nuestras instituciones parecía un caso fallado [...]. Cuando usted me dice que se inclina por la tesis de la mayor influencia escolástica en nuestro medio, repetimos la controversia de hace cuarenta años, porque hablamos desde dos planos distintos: uno, el ideológico, y el otro, el histórico»[43].

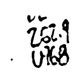
Y es que en términos generales el debate LÓPEZ MICHELSEN-UPRIMNY de 1952 implicó una gran confusión historiográfica por motivos de tipo ideológico. Así, por un lado estuvieron los conservadores defendiendo una tesis «populista» que, como ha dicho Mario GÓNGORA, no se podía sostener categóricamente a la luz de las fuentes históricas, y del otro lado se hallaron los liberales denunciando la influencia «calvinista» de las instituciones políticas independentistas y defendiendo «la palabra del insigne DONOSO CORTÉS, de que la teología es la luz de la historia»[44].

Deseo terminar recordando un pensamiento de Octavio PAZ (1914-1998) que puede servirnos como conclusión de todo lo dicho hasta aquí, pues este notable escritor mexicano ha tenido el talento de explicarnos muy bien el impacto que tuvo para México el contraste entre la antigua tradición hispánica, que se abandonó con la expulsión de los jesuitas escolásticos, y la introducción de la modernidad de estirpe calvinista que llegó del exterior, efecto que creemos se puede apreciar en los demás países del continente, a partir de la emancipación, cuando «se hizo visible y palpable la radical diferencia entre las dos Américas. Una, la de lengua inglesa es hija de la tradición que ha fundado al mundo moderno: la Reforma, con sus consecuencias sociales y políticas, la democracia, y el capitalismo; otra, la nuestra, la de habla portuguesa y castellana, es hija de la monarquía universal católica y la Contrarreforma [...]. Los criollos mexicanos no podían fundar su proyecto separatista en su tradición política y religiosa: adoptaron, aunque sin adaptarlas, las ideas de otra tradición. Ése es el momento del segundo nacimiento de México; más exactamente, es el momento en que Nueva España, para consumar su separación de España, se niega a sí misma. Esa negación fue su muerte y, al mismo tiempo, el nacimiento de otra sociedad: México [...]. Desde el siglo XVI nuestra historia, fragmento

[42] Á. P. ORTIZ, *loc. cit.*
[43] *Ibid.*
[44] A. LÓPEZ MICHELSEN, *La estirpe calvinista de nuestras instituciones*, *op. cit.*, p. 25.

de la de España, había sido una apasionada negación de la modernidad naciente: Reforma, Ilustración y todo lo demás. Al principiar el siglo XIX decidimos que seríamos lo que eran ya los Estados Unidos: una nación moderna. El ingreso a la modernidad exigía un sacrificio: el de nosotros mismos. Es conocido el resultado de ese sacrificio: todavía no somos modernos pero desde entonces andamos en busca de nosotros mismos»[45].

[45] O. PAZ, «El espejo indiscreto», en *El ogro filantrópico*, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1979, pp. 55-57.



ÍNDICE